

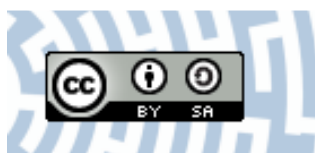


You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Rozumienie miłosierdzia Boga w wybranych soteriologiach
średniowieczna

Author: Jacek Kempa

Citation style: Kempa Jacek. (2018). Rozumienie miłosierdzia Boga w
wybranych soteriologiach średniowieczna. W: P. Sawa (red. nauk.),
"Miłosierdzie : próba spojrzenia interdyscyplinarnego". (S. 57-74). Katowice :
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na
kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu
tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

KS. JACEK KEMPA
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

Rozumienie miłosierdzia Boga w wybranych soteriologiach średniowiecza

Teologiczno-systematyczne rozważania na temat miłosierdzia Boga znajdują swoje uprzywilejowane miejsce w kilku obszarach dogmatyki. Najpierw można je znaleźć w obrębie nauki o Bogu „w Nim samym”, a potem w Jego odniesieniu do świata. W tym drugim przypadku można wyróżnić dwa zagadnienia, szczególnie czułe na kwestię miłosierdzia: Odkupienie i Sąd Ostateczny. W okresie rozwoju teologii scholastycznej, a więc w czasie intensywnego poszukiwania systemowych, racjonalnie spójnych ujęć teologicznego rozumienia rzeczywistości, zagadnienie miłosierdzia Boga stanowiło jedno z wyróżniających się wyzwań intelektualnych. Domagało się uzgodnienia treści poddanych refleksji w trzech wspomnianych obszarach. A tu niełatwo było o syntezę, bo ostatecznie natrafiano na problem pogodzenia w Bogu prawdy o Jego miłosierdziu z prawdą o Jego sprawiedliwości. Taki dylemat nasuwało rozumienie Boga inspirowane filozoficznymi założeniami. Z nich to bowiem wyrastał prymat sprawiedliwości jako niekwestionowanego przymiotu Boga. Tymczasem Bóg, działając wobec stworzonego świata, zdaje się zawieszać taki bezwzględny prymat sprawiedliwości, gdy kierując się miłosierdziem, zbawia go przez Chrystusa. Teologowie scholastyczni, poszukujący racjonalnych wyjaśnień tajemnicy odkupienia, w nieunikniony sposób natrafiali w ten sposób na problem uzgodnienia miłosierdzia i sprawiedliwości Boga. Ponieważ nie ma jednej kościelnej „teorii odkupienia”, a funkcjonują różne ujęcia tej nauki, zwane na ogół „modelami”, to każdorazowo w ich obszarze można pytać o specyfikę rozumienia miłosierdzia Boga.

Ze względu na niezwykle silną historię oddziaływania w łacińskiej teologii i w pobożności ludów Europy (a w efekcie i szerzej) warto szczególnej uwagi są koncepcje średniowiecznych autorów: Anzelma

z Canterbury i Tomasza z Akwinu. Do tego zestawu dołączamy myśl Piotra Abelarda. O ile w przypadku dwóch pierwszych autorów nie ma potrzeby uzasadniania wagi ich rozwiązań soteriologicznych, o tyle wypada krótko wyjaśnić propozycję zainteresowania w tym kontekście Abelardem. Jego refleksja nad odkupieniem nie stała się sztandarową teorią, cytowaną obficie przez teologów. W istocie sam Abelard nie zdążył napisać dzieła na ten temat, które zamierzał stworzyć¹. Jego myśl pozostała zatem tylko w załączkowej postaci. Ale spoglądając z szerszej perspektywy historycznej, trzeba zauważyć, że przedstawiona przez niego koncepcja pozostawała niejako anonimowo – bez powołania na jego osobę – obecna jako wyrazisty nurt myślowy i duchowa ścieżka w chrześcijaństwie. Na czym polega specyfika tej koncepcji, wyjaśnimy już w odpowiednim miejscu.

Zagadnienie relacji między sprawiedliwością a miłosierdziem Boga jest oczywiście przedmiotem różnych studiów historycznodogmatycznych. Na wyróżnienie zasługuje monografia Dirka Ansorge², która w wyczerpujący sposób zajmuje się przedstawionym problemem w perspektywach biblijnej, historycznoteologicznej i historycznofilozoficznej. Wśród wielu poruszonych tam zagadnień znajduje się także dość obszerne przedstawienie ujęcia relacji między sprawiedliwością a miłosierdziem Boga przez trzech wspomnianych przez nas myślicieli³. W takiej sytuacji niniejszy artykuł, który wyrasta z samodzielnych poszukiwań źródłowych autora, nie będzie już powtarzał samego przedstawienia tychże koncepcji. W monografii Dirka Ansorge'a jest ona solidnie wykonana. Naszym celem będzie wskazanie dwóch problemów węzłowych soteriologii, w których profiluje się myśl o miłosierdziu Boga, przedstawiana w koncepcjach Anzelma, Abelarda i Tomasza⁴. Wyróżnimy je w dwóch nagłówkach niniejszego opracowania, powtarzających się przy prezentacji myśli każdego z trzech teologów. Tytułując je „konfrontacja w Bogu” i „konfrontacja w człowieku” zwracamy uwagę na to, że nauka o zbawczym działaniu Boga, które wyrasta z Jego miłosierdzia, domaga się wyjaśnienia dwóch zagadnień: jedno dotyczy spójnego obrazu

¹ Por. R. PEPPERMÜLLER: *Einleitung*. In: ABELARD, *Expositio in Epistolam ad Romanos. Römerbriefkommentar*. Freiburg–Basel–Wien 2000 (Fontes Christiani 26/1–3), Vol. 1, s. 35.

² D. ANSORGE: *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergabung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologie- und philosophiegeschichtlicher Perspektive*. Freiburg–Basel–Wien 2008.

³ Por. ibidem, s. 256–326.

⁴ Nie unikniemy, rzecz jasna, licznych odniesień do pracy Dirka Ansorge. W pewnej mierze zatem niniejszy tekst może być potraktowany jako zawierający streszczenia niektórych jej wątków.

Boga, a drugie celu działania zbawczego w człowieku. W pierwszym chodzi o ustalenie, dlaczego Bóg okazujący miłosierdzie nie przeczy sam sobie, w drugim zaś – dlaczego okazanie miłosierdzia odnawia człowieka (ma zbawcze skutki), a nie poniża go – jak poniżyć może darmowa pomoc, odbierająca możliwość osobistego zaangażowania. Chodzi więc o specyfikę nauki o Bogu oraz nauki o człowieku uprawianej z perspektywy myśli o miłosierdziu ujawnionym w akcie Chrystusowego Odkupienia. W obu tych punktach węzłowych na pierwszym planie pojawi się problem wzajemnej relacji miłosierdzia i sprawiedliwości.

Na wstępie tej analizy i towarzyszących jej rozważań potrzebny jest jeszcze jeden element. Otóż pytanie o rozumienie miłosierdzia Boga w nauce o Odkupieniu zakłada jakieś jego przedrozumienie. Można zaryzykować stwierdzenie, że w podstawowych zarysach ci trzech autorzy widzą miłosierdzie Boga bardzo podobnie. Próby jego ścisłego opisu jako przymiotu Boga podejmuje zresztą tylko Tomasz. Właśnie w kontekście nauki o Bogu prezentowanej w *Sumie Teologicznej* stwierdza on: „nazywa się miłosiernym kogoś, kto ma niejako współczujące serce (*miserum cor*), bo jest naznaczony (*afficitur*) smutkiem z powodu mizერიi drugiego, jakby to była jego własna mizéria. Stąd stara się usunąć mizერიę drugiego, jakby jako własną – i to jest efekt (*effectus*) miłosierdzia. Smutek nad mizერიą drugiego nie przysługuje Bogu, lecz oddalenie tej mizერიi przysługuje mu w sposób najbardziej właściwy, czymkolwiek może być defekt, który tak rozumiemy”⁵. To uzupełnienie w odniesieniu do Boga jest dla Tomasza istotne. Wyraża się ono także w użytej grze słów „afekt” – „efekt”. Bóg jest miłosierny nie w sensie afektu, lecz efektu. W tle oczywiście znajduje się aksjomat niezmienności i niecierpięliwości Boga.

Wyjaśnienia Tomaszowe przyjmujemy jako założenie dla analizy wszystkich trzech autorów: miłosierdzie Boga to czynna troska Boga o stworzenie, które znalazło się w położeniu bez wyjścia. Podstawą tej troski jest miłość Boga. W refleksji soteriologicznej tych myślicieli

⁵ STh 1 q. 21 a. 3 co.: „Respondeo dicendum quod misericordia est Deo maxime attribuenda, tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod misericors dicitur aliquis quasi habens miserum cor, quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset eius propria miseria. Et ex hoc sequitur quod operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam, et hic est misericordiae effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo, sed repellere miseriam alterius, hoc maxime ei competit, ut per miseriam quemcumque defectum intelligamus.” Teksty łacińskie Tomasza cytuję za udostępnionym przez Universidad de Navarra serwisem internetowym „Corpus Thomisticum”. Tłumaczenia polskie są przejęte z wydania londyńskiego (tłum. Pius Belch), jeśli nie zaznaczono inaczej.

bardzo szybko da się zidentyfikować stan mizerności człowieka i jego otoczenia: chodzi w nim o grzech i jego skutki.

1. Anzelm z Canterbury

1.1. „Konfrontacja w Bogu”: miłosierdzie Boga spełnia wymogi sprawiedliwości

Prawda o grzeszności człowieka domagającej się naprawy przez poniesienie kary lub złożenie zadośćuczynienia nierzadko bywa przedstawiana jako „aksjomatyczny” fundament Anzelmowej nauki o Odkupieniu. W istocie, aksjomat *aut poena aut satisfactio* jest dla Anzelmów ważny. Jednak fundament głównej myśli o naturze Odkupienia sięga głębiej. Anzelm z Canterbury rozwija spójną naukę o Bogu i stworzeniu już od swojego pierwszego wielkiego dzieła, *Monologionu*. Potem w tak wypracowaną wizję harmonijnie wpisuje naukę o Odkupieniu przedstawioną w *Cur Deus homo*. Już w *Monologionie* jasno stwierdza, że Bóg stwarza wszystko dla jakiegoś celu. Rozumie to tak głęboko, że może powiedzieć, iż określony przez Boga cel danego bytu utożsamia się z jego istotą bądź (jak sam wyjaśni w piśmie *O prawdzie*) z jego prawdą. Bóg sam zaś pozostaje gwarantem tego, że stworzenie realizuje ten cel. Gdyby owo spełnienie się celu miało nie nastąpić, całe dzieło Stwórcy zostałoby zaburzone, a ostatecznie taki obrót spraw naruszałby cześć (honor) samego Boga. Niebezpieczeństwo niezrealizowania celu stworzeń dotyczy jedynie istot wolnych, czyli aniołów i ludzi. Człowiek, grzesząc, narusza zatem swoją wewnętrzną prawdę, w której Anzelm wyróżnia wolność i sprawiedliwość, a w efekcie także porządek stworzenia i cześć samego Boga. Co charakterystyczne: Anzelm wywodzi z analizy grzechu jako sprzeciwu wobec Boga i porządku świata logiczny wniosek, że Bóg nie może dopuścić do utrwalenia takiego stanu. Nie może pozwolić na to, że grzeszny sprzeciw człowieka „dezorganizuje” świat, odbierając mu jego prawdę. Musi też doprowadzić do naprawienia czci Jego samego. W jaki sposób mogłoby to uczynić? Anzelm wprowadza tu pytanie o możliwość działania z miłosierdzia – czyli rozważyć przebaczenie *sola misericordia*. Odpowiada, że takie działanie nie naprawi stanu stworzenia (ani tym samym czci Boga), gdyż pozostawi świat nieuporządkowanym. Na grzech musi przyjść właściwa odpowiedź, gdyż w przeciwnym razie zniknęłaby różnica między dobrem a złem. Innymi słowy, konieczne jest zachowanie sprawiedliwości: grzech musi być ukarany lub musi być przedstawione zadośćuczynienie⁶.

⁶ Por. *Cur Deus homo*, liber I, cap. 12.

Widać w tym miejscu, że Anzelm mówi o Bogu w taki sposób, jakby był On poddany zewnętrznej konieczności. Wynika to z faktu, że uznaje on racjonalność za rzeczywistość, która określa tak Boga jak i świat. Człowieka zaś uznaje za istotę rozumną, czyli zdolną do uchwycenia tejże uniwersalnej racjonalności. Stąd nie obawia się poszukiwać jednoznacznego opisu świata i Boga przy pomocy tych samych pojęć. Wypracowywane cierpliwie przez niego pojęcia prawdy, wolności i sprawiedliwości w podstawowym zakresie jednakowo odnoszą się do Boga i do świata. W obrębie tego zasadniczego podobieństwa Anzelm dopiero stara się wskazać na to, co odróżnia prawdę, wolność, sprawiedliwość Boga od takichże przymiotów stworzenia. Nie zatrzymując się tutaj przy tych poszukiwaniach ojca scholastyki, zwróćmy uwagę, że rozumienie Boga jako tego, który z konieczności strzeże sprawiedliwości, uwalnia Anzelma od potrzeby odwoływania się do Bożego patosu czy wręcz antropomorficznie pojmowanego gniewu. Nie trzeba pytać o Boży gniew z powodu grzechu (a filozoficzna wrażliwość podpowie, że nie można), bo kara za grzech (lub zadośćuczynienie) wynika koniecznościowo z prawdy samej rzeczywistości.

Bóg, który zachowuje świat w nadanej mu, ale przecież jego własnej, celowości, działa sprawiedliwie. Tutaj widać, że takie rozumienie sprawiedliwości zbliża się do pojęcia wierności. Bóg Stwórca jest sprawiedliwy przez to, że jest wierny sam sobie, gdy podtrzymuje stworzenie w nadanej mu tożsamości i zarazem celowości. Jest sprawiedliwy, gdy działa odpowiednio do sytuacji, w którą z własnej woli popadł człowiek: wymierza karę bądź domaga się zadośćuczynienia.

W tej właśnie chwili dochodzi do poszukiwanej przez nas „konfrontacji w Bogu”. Anzelm wyjaśnia w *Cur Deus homo*, że sytuacja człowieka po grzechu jest nader skomplikowana. Sprawiedliwość domaga się ukarania go lub żąda zadośćuczynienia. Ale kara nie naprawi tego stanu: za grzech – między innymi ze względu na jego skutki sięgające naruszenia porządku stworzenia i Bożej czci – konieczna jest kara wieczna. Wymierzenie jej oznacza zaś wykluczenie człowieka z możliwości realizowania celu, dla którego został stworzony: czyli nieba. Zadośćuczynienia zaś człowiek nie jest w stanie sam przedstawić, gdyż wszystko, co czyni, jest jego powinnością wobec Stwórcy. Tymczasem zadośćuczynienie winno dać coś więcej, być znakiem spontanicznego daru, a nie wypełnienia powinności. A znowu zawieszenie sprawiedliwości przez akt miłosierdzia, czyli darmowego przebaczenia grzechów, również nie naprawi świata, który wypadł z właściwego mu porządku. Jakie więc pozostaje rozwiązanie? Pozostaje miłosierdzie Boga, które spełnia wymogi sprawiedliwości. Anzelm wyjaśnia krótko: „tylko Bóg

może dać zadośćuczynienie i tylko człowiek powinien je dać⁷. Dlatego Bóg stał się człowiekiem. Bóg-człowiek przedstawia zadośćuczynienie w imieniu ludzi. Jest to możliwe, gdyż sam pozostaje bezgrzeszny i jako taki nie musi umierać (*posse non mori*), a jednak w sposób wolny oddaje życie Bogu. Zaś nieskończona godność Jego czynu wynika z wartości Jego Boskiej tożsamości. Ta figura argumentacyjna skupia się zatem na przekonaniu, że *miłosierdzie Boga nie odwraca się od sprawiedliwości, ale ją wypełnia*. Jeśli istnieje jakiś domniemany konflikt między drogami sprawiedliwości i miłosierdzia, to zdaniem Anzelma zostaje on przez Boga zażegnany. Dla Anzelma jest to okazja do przywołania znanego z *Proslogionu* krótkiego określenia Boga *id quo maius cogitari nequit*: tym razem w Bogu objawia się najwyższe miłosierdzie, ponad które nie można pomyśleć nic większego. Anzelm z radością podsumowuje swoje rozważania: „Boże miłosierdzie, które wydawało ci się zaginionym, gdy rozważaliśmy sprawiedliwość Boga i grzech człowieka, znajdujemy tak wielkie i tak zgodne ze sprawiedliwością, że nie może być pomyślane większe ani bardziej sprawiedliwe. Bo cóż może być bardziej miłosierdnego pomyślane niż to, gdy Bóg Ojciec mówi do grzesznika, który jest potępiony na wieczne męki i skąd nie ma się czym wykupić: przyjmij mojego Jednorodzonego i oddaj go za siebie; a ten Syn mówi: weź mnie i odkup siebie?”⁸.

1.2. „Konfrontacja w człowieku”: człowiek potrzebuje miłosierdzia Boga, żeby móc zostać sprawiedliwym

Zauważyliśmy, że Anzelm potrafi wyraziście zinterpretować sytuację człowieka w grzechu jako pułapkę, z której nie ma samodzielnego wyjścia. Pułapkę tę buduje sama prawda rzeczywistości: kto raz utracił swoje skierowanie na cel, ten nie potrafi go sobie przywrócić. Wypada tu zwrócić uwagę na siatkę pojęciową, zbudowaną przez Anzelma, przy pomocy której przedstawia on ten problem. Rzeczy stworzone otrzymują od Boga w samym akcie stworzenia swoją prawdość (*rectitudo*), która opisuje ich skierowanie do celu. Istnieją dla określonego celu. Owo skierowanie ku celowi jest ich prawdą (*veritas*), która może być

⁷ *Cur Deus homo*, liber II, cap. 6.

⁸ *Cur Deus homo*, liber II, cap. 20: „Misericordiam vero dei quae tibi perire videbatur, cum iustitiam dei et peccatum hominis considerabamus, tam magnam tam que concordem iustitiae invenimus, ut nec maior nec iustior cogitari possit. Nempe quid misericordius intelligi valet, quam cum peccatori tormentis aeternis damnato et unde se redimat non habenti deus pater dicit: accipe unigenitum meum et da pro te; et ipse filius: tolle me et redime te?”.

ujęta przez intelekt⁹. W przypadku człowieka jego prawdą jest zarówno rozumność, jak i wolność¹⁰. Na początku drugiej księgi *Cur Deus homo* Anzelm w krótkiej formule wyjaśnia, jak z tej swojej perspektywy celowości wszelkiego bytu patrzy na człowieka: „Nie powinno się wątpić, że natura rozumna stworzona przez Boga jest sprawiedliwa, aby Nim się rozkoszując była szczęśliwa”¹¹.

Po grzechu ulegają degradacji najważniejsze zdolności osiągnięcia celu. Człowiek utracił sprawiedliwość i wolność (choć zachował zdolność wyboru). Nie może odtworzyć swojej pierwotnej sprawiedliwości, jaką otrzymał w akcie stworzenia. Stąd Anzelm dosadnie stwierdza, że łatwiej byłoby wskrzesić zmarłego niż odzyskać utraconą sprawiedliwość¹². Człowiek zatem jest zdany na interwencję Boga, która równa się w pewnym sensie stworzeniu go na nowo. Nie oznacza ten ratunek poniżenia człowieka w jego własnej wolności i zdolności do działania. Poniżenie odbyło się już wcześniej. Spowodował je grzech. Człowiek posiadający nadal zdolność wyboru nie jest w stanie realizować swojego celu, gdyż nie może odsunąć od siebie skutków zniszczenia, jakie spowodował grzech. Bez daru sprawiedliwości, a więc także bez prawości woli (wolności) nie zrealizuje swojego celu samodzielnie. Dopiero Bóg działający z miłosierdzia przywraca człowiekowi jego stan sprawiedliwości, a zatem także wolności. Co prawda czyni to Bóg-człowiek zamiast grzesznika, stojąc na jego miejscu. Ale nie zwalnia tym samym człowieka z konieczności dalszego zaangażowania we własną drogę zbawienia. Właśnie w tym miejscu widać, że ten myśliciel z XI wieku zwraca uwagę na zagadnienie wolności człowieka z wrażliwością, którą można by uznać za właściwą czasom nowożytnym. Akt miłosierdzia, jakim jest Odkupienie, nie zwalnia z potrzeby użytkowania wolności. Akt miłosierdzia przywraca wolność człowiekowi i stawia go na początku drogi wolnego wyboru i odpowiedzialności. Myśl ta pojawia się pod koniec *Cur Deus homo*, w swoistym podsumowaniu podpowiadającym jaki jest efekt zbawczego działania Boga dla każdego człowieka: „*Tolle me et redime te*” – „weź mnie i zbaw siebie”¹³.

⁹ *De veritate*, cap. 11: „Veritas est rectitudo mente sola perceptibilis”.

¹⁰ *De libertate arbitrii*, cap. 3: „(...) libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem”.

¹¹ *Cur Deus homo*, liber II, cap. 1: „Rationalem naturam a deo factam esse iustam, ut illo fruendo beata esset, dubitari non debet”.

¹² Por. *De libertate arbitrii*, cap. 10.

¹³ Na dwie możliwości przekładu tej formuły i wynikające z tego faktu konsekwencje starałem się zwracać uwagę w pracy: *Konieczność zbawienia. Antropologiczne założenia soteriologii Anzelm z Canterbury*. Katowice 2009, s. 286, przypis 146.

2. Piotr Abelard

2.1. „Konfrontacja w człowieku”:

Boża miłość przekonująca grzesznika

Piotr Abelard nie napisał odrębnego traktatu o Odkupieniu¹⁴. Wszystkie swoje myśli na ten temat pomieścił w *Komentarzu do Listu do Rzymian*, w jednym niedużym fragmencie. Stąd można przyjąć, że nie rozwinął swoich idei w wystarczającym stopniu. Jednak już sam przekazany szkicowy zapis odsłania odmienną od Anzelma ścieżkę rozumowania. Istotna treść mieści się w kilku zdaniach, które warto w całości zacytować: „Nam zaś wydaje się, że zostaliśmy przez to w Krwi Chrystusa usprawiedliwieni i z Bogiem pojednani, że przez tę jedyną okazaną nam łaskę, iż Jego Syn przyjął naszą naturę i w niej pouczał nas zarówno przez swoje słowo jak i przykład i wytrwał aż do śmierci, związał On nas ze sobą jeszcze bardziej przez miłość. Stąd prawdziwa miłość kogoś, kto rozpalony jest tak wielkim dobrodziejstwem Bożej łaski, nie obawia się już znosić niczego dla Niego samego”¹⁵.

Kontekst, jaki buduje List do Rzymian, stawiający akcent na sytuację grzesznika i kryteria jego usprawiedliwienia, sprawia, że Abelard koncentruje się głównie na człowieku jako adresacie Bożego miłosierdzia. Zatem wypada zająć się najpierw wyjaśnieniem przedstawianej tu koncepcji człowieka: konfrontacji działania miłosierdzia Boga z samym człowiekiem, by potem móc odpowiedzieć na pytanie, jak Abelard radzi sobie z ewentualnymi napięciami w obrazie Boga, który jest miłosierny.

Abelarda nie interesuje obiektywny stan kosmosu po grzechu, to znaczy nie szuka on konieczności naprawy jakiejś obiektywnej struktury oddzielającej człowieka od Boga (Anzelmowe *ordo* albo *honor Dei* czy też skorelowana z tymże *ordo* sprawiedliwość człowieka). W dziele Chrystusa dopatruje on się natomiast bezpośredniego oddziaływania Boga na człowieka – swoistego „przekonywania miłości”. Czy to oznacza, że Abelard nie przedstawia żadnej klasycznej teorii „Odkupienia obiektywnego”?¹⁶ W istocie, raczej należy tu dostrzec próbę pojmowa-

¹⁴ Chociaż go zapowiadał, jak informuje D. ANSORGE: *Gerechtigkeit...*, s. 289.

¹⁵ „Nobis autem uidetur quod in hoc iustificati sumus in sanguine Christi et Deo reconciliati, quod per hanc singularem gratiam nobis exhibitam quod Filius suus nostram susceperit naturam et in ipsa nos tam uerbo quam exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nos sibi amplius per amorem adstrixit, ut tanto diuinae gratiae accensi beneficio, nihil iam tolerare propter ipsum uera reformidet caritas” (CCCM II, lib. 2, cap. 3, linea 242–248).

¹⁶ Tak interpretuje jego myśl R. PEPPERMÜLLER: *Zum Römerbriefkommentar. Erlösung durch Liebe. Abaelards Soteriologie*. In: *Peter Abaelard. Leben-Werk-Wirkung*.

nia dzieła Chrystusa jako drogi jednania każdego grzesznika z osobną z Bogiem. Jest to więc refleksja nad dziełem zbawczym Chrystusa, która nie zna podziału na „obiektywne” dzieło związane z Krzyżem i „subiektywne” przyswojenie sobie jego owoców. Każdorazowo aktualnie Bóg w Chrystusie przekonuje grzesznika do siebie przez miłość. Sformułowanie „przekonywanie miłości” wydaje się w tym przypadku najwłaściwsze dla opisu zbawczego działania Boga na grzesznika. Wiąże się to ze specyficznym rozumieniem człowieka pogrążonego w grzechu i bezsilnego wobec niego. Grzesznik nie jest przez Boga oddany w niewolę diabła (tę wizję skrytykował już Anzelm), lecz tkwi w niej dobrowolnie, nie jest też zakładnikiem utraconej sprawiedliwości. Jego problem polega na tym, że zamknął się w sobie, nieufny wobec Boga, wobec perspektywy otwarcia się na wymianę miłości, do jakiej od początku był przez Boga powołany. Dlatego Bóg staje się człowiekiem, by przekonać człowieka do siebie. Jezus jest ostatnim Słowem Boga. Całe Jego życie, nauka, a w końcu śmierć stanowią owo przekonywanie miłości. Może przynieść ono odpowiedni owoc. Abelard pisze o nim tak: „Nasze odkupienie jest więc ową najwyższą miłością, powstałą w nas przez mękę Chrystusa, która nie tylko wyzwala nas z niewoli grzechu, ale która przynosi nam prawdziwą wolność dzieci Bożych. Dzięki niej wypełniamy wszystko raczej z miłości niż z lęku do Tego, który okazał nam tak wielką łaskę, że większej znaleźć się nie da... [Chrystus – J.K.] przyszedł, aby rozszerzać wśród ludzi tę prawdziwą wolność miłości”¹⁷.

Ta niewątpliwie poruszająca wizja Odkupienia niezwykle mocno podkreśla działanie miłości Boga, ale paradoksalnie nie akcentuje miłosierdzia Boga tak mocno, jak to było u Anzelmia. Brzmi to zaskakująco, ale jeśli pozostajemy przy rozumieniu miłosierdzia jako działania płynącego z miłości wobec kogoś, kto znalazł się w położeniu bez wyjścia, to rozwiązanie Abelarda nie przedstawia tak wyraziście bezradności grzesznika wobec jego własnego stanu. Zadajmy wyraźnie pytanie: z jaką potrzebą w grzeszniku jest skonfrontowana miłosierna miłość Boga? Abelard stawia na to, że grzesznik jest zamknięty w sobie, i stąd wystarczy mu pouczenie jako „przekonywanie miłości” – i tylko ono, jako

Hrsg. U. NIGGLI. Freiburg–Basel–Wien 2004, s. 115–127. Przeciwnie G. O’COLLINS: *Jesus Our Redeemer. A Christian Approach to Salvation*. Oxford University Press 2007, s. 181 n.

¹⁷ „Redemptio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio quae nos non solum a seruitute peccati liberat, sed ueram nobis filiorum Dei libertatem acquirit, ut amore eius potius quam timore cuncta impleamus, qui nobis tantam exhibuit gratiam qua maior inueniri ipso attestante non potest” (CCCC 11, lib. 2, cap. 3, linea 256–261).

osobowe oddziaływanie może skłonić grzesznika do skierowania się ku Bogu. W oczywisty sposób pokazuje się, że koncepcja ta jest zagrożona pelagiańską oceną sytuacji grzesznika, potrzeby odkupiciela i natury działania zbawczego Boga. Można próbować bronić ją przed sprowadzaniem do pelagianizmu. Pouczenie nie ma tu charakteru jedynie zewnętrznego, a więc nakazu, strategii postępowania dla osiągnięcia „Bożego upodobania”. To byłaby prymitywna wersja pelagianizmu. Pouczenie, które ma Abelard na myśli, zawiera w sobie przede wszystkim dar „wewnętrzny” – do pewnego stopnia w takim sensie, w jakim mógłby go zaakceptować sam Augustyn. Chodzi bowiem o dar Boga, o miłość Bożą, która została rozlana w naszych sercach. Abelard, sprowadzający Odkupienie do przykładu oddziaływania miłości Chrystusa na człowieka, podkreśla zarazem, że ta miłość płynąca z wnętrza Boga przemienia ostatecznie wnętrze człowieka, choć czyni to drogą przykładu biegnącego przez historię: zwłaszcza drogę życia i naukę Chrystusa. W tym zbawczym oddziaływaniu Chrystusa chodzi ostatecznie o „przekonywanie miłości”, które potrafi przemienić człowieka, choć zawsze za jego zgodą.

Jednak pojawiają się w tej próbie obrony Abelarda trudności, które nie tak łatwo usunąć. Intuicja bezpośredniego oddziaływania Chrystusa na konkretnego człowieka przez miłość z trudnością radzi sobie z nauką o konieczności chrztu do zbawienia i o istotnej roli innych sakramentów. Nie można w tej koncepcji łatwo odnaleźć nauki o przekazie niewidzialnej łaski, która skutecznie uświęca człowieka „od środka”, skoro miałyby się liczyć jedynie aktualne oddziaływanie Chrystusa przez Jego słowo, przykład miłości, a ostatecznie: naukę Krzyża. Wartość męki Chrystusa mierzy się wyłącznie miarą objawienia Bożej miłości. Nie można więc uciec od podejrzenia, że to zbawcze „przekonywanie o miłości” jest obciążone tradycją pelagiańską, która widziała łaskę tylko jako zjawisko zewnętrzne, zapośredniczone przez historię. Nie dziwi więc, że Abelard znalazł się w miejscu, w którym nie da się także w pełni zaakceptować nauki o grzechu pierwotnym jako winie obciążającej w sposób dziedziczny każdego człowieka. Także grzech Adama jest, według niego, tylko złym przykładem, który jakoś rzutuje na wolność człowieka, ale nie determinuje go negatywnie tak bardzo, by musiał otrzymać przebaczenie przez łaskę usprawiedliwienia udzieloną na chrście. Dlatego grzesznikowi wystarczy Boże przekonanie do miłości. Sam jest w stanie odpowiedzieć. Te pelagiańskie elementy zdają się brać górę w koncepcji Abelarda¹⁸. I to one sprawiają, że blaknie też pojęcie miłosierdzia Boga

¹⁸ To przedstawienie jest siłą rzeczy schematyczne. Szczegółową charakterystykę i ocenę poglądów Abelarda na tle zarzutów o pelagianizm przeprowadzają m.in. R. Peppermüller i D. Ansorge w cytowanych tu pracach.

w dziele odkupienia, jeśli rozumieć je konsekwentnie jako „oddalenie mizერიi” bezsilnego grzesznika.

2.2 „Konfrontacja w Bogu”: „Sprawiedliwość Boga to jego miłość”

Przedstawiona koncepcja odkupienia jako „przekonywania miłości” znajduje swoje odbicie w rozumieniu tajemnicy Boga. Czy miłosierdzie Boga staje jakoś przed wymogami sprawiedliwości? Abelard ujmuje rzecz zupełnie inaczej. Ponieważ opisuje te zagadnienia w *Komentarzu do Listu do Rzymian* i zajmuje go usprawiedliwienie człowieka, czyli subiektywne przyswojenie sprawiedliwości, to przedstawia Boga działającego z miłością jako Boga sprawiedliwego. Najpierw więc chodzi o sprawiedliwość przydzieloną człowiekowi: Bóg usprawiedliwia człowieka i w ten sposób ujawnia się Jego sprawiedliwość. Mówiąc inaczej: Bogu zależy na odtworzeniu porządku miłości – i w ten sposób objawia się jego sprawiedliwość. Anzelm powiedziałby: Bóg odtwarza sprawiedliwość i w tym objawia się Jego miłosierdzie wobec człowieka. Podkreślane przez Abelarda zbawcze odtworzenie porządku miłości w życiu człowieka odkrywa prawdę o Bogu samym: *sprawiedliwość Boga to jego miłość*¹⁹.

Obok takiego wymiaru sprawiedliwości Boga otwiera się jednak także inny, związany z perspektywą ostatecznego osądu człowieka. Co się dzieje, gdy człowiek się opiera przed miłością Boga, która chce go pozyskać dla siebie? Wówczas ujawnia się sprawiedliwość karząca. W ten sposób powraca w nowym kształcie problem relacji sprawiedliwości i miłosierdzia w Bogu, tym razem w swojej najostrzejszej wersji związanej z Sądem Ostatecznym²⁰. Dlaczego Bóg jest sprawiedliwy, gdy karze grzeszników tak samo jak jest sprawiedliwy, gdy ich ułaskawia? Czy dlatego, że jednak istnieje jakaś forma predestynacji? Abelard próbuje rozwiązać ten problem, ale widać wyraźnie, że pozornie proste i optymistyczne rozwiązanie wyjściowe, zwracające uwagę na „przekonywanie miłości” na końcu podkreśla ostry rozdział między miłosierdziem a sprawiedliwością karzącą.

Anzelm mówił, że przez miłosierne dzieło Chrystusa Bóg realizuje wymogi sprawiedliwości. Zaś Abelard stwierdza, że sprawiedliwość

¹⁹ Por. D. ANSORGE: *Gerechtigkeit...*, s. 292.

²⁰ CCCM 11, lib. 1, cap. 1, linea 623–626: „IVSTITIA ENIM DEI uere in salutem, quia ibi totius salutis doctrina continetur, ubi uidelicet iustitia Dei, hoc est iusta eius remuneratio, siue in electis ad gloriam siue in impiis ad poenam, liquide et perfecte continetur et traditur”.

Boga jest jego miłością (czyli tu: miłosierdziem) – w tym sensie, że miłość usprawiedliwia grzesznika. To rozwiązanie ujawnia w końcu jednak pęknięcie: ci, którzy nie otwarli serca na miłosierdzie, spotykają się z karzącą sprawiedliwością. Sprawiedliwość, która jest miłością, okazuje się źródłem kary dla tych, którzy nie dali się zdobyć miłości. Boża miłość „przekonująca” zatrzymuje się na granicy wolności człowieka.

3. Tomasz z Akwinu

3.1. „Konfrontacja w Bogu”: miłosierdzie fundamentem sprawiedliwości

W trzeciej części *Sumy Teologicznej*, na początku kwestii poświęconych męce Chrystusa, a tym samym także nauce o Odkupieniu, Tomasz rozważa osobno problem miłosierdzia jako motywu działania zbawczego Boga. Stawia tam znany nam już problem: czy płynąca z miłosierdzia zbawcza inicjatywa Boga nie narusza sprawiedliwości.

Można zauważyć odpowiedź nawiązującą do myśli Anzelm, ale zawierającą modyfikację tezę: „wyzwolenie człowieka przez mękę Chrystusa było odpowiednie i dla jego miłosierdzia i dla sprawiedliwości”²¹. Od Anzelm pochodzi intuicja, że Chrystus dokonał dzieła, którego domagała się sprawiedliwość, a równocześnie podjął to dzieło z miłosierdzia. Ale Tomasz już w tym jednym zdaniu wstawia własne akcenty: dzieło Chrystusa było „odpowiednie”, a nie „konieczne”; dokonało się przez mękę Chrystusa, a nie wyłącznie przez śmierć; było nie tylko zadośćuczynieniem za grzech, bo można w nim odnaleźć także inne wymiary. Każdy z tych elementów jest godzien uwagi, ale ze względu na temat naszej analizy skupimy się tylko na pierwszym. Tomasz dodaje do zacytowanej wypowiedzi: „A było to z obfitszego miłosierdzia niż gdyby grzechy zostały odpuszczone bez zadośćuczynienia”²². To uzupełniające zdanie świadczy o dwóch sprawach. Najpierw pokazuje ono, jak bardzo Tomasz strzeże w swych wywodach myśli o wolności Boga. Bóg nie jest niczym ograniczony, nie zobowiązuje Go zatem także „konieczność” sprawiedliwego ukarania grzesznika (lub zadośćuczynienia). Akwinata tłumaczy to bliżej w następnym artykule, w tej samej kwestii. „Sprawiedliwość i w tym wypadku zależy od woli Boga, domagającej się od ludz-

²¹ „Ad tertium dicendum quod hominem liberari per passionem Christi, conveniens fuit et misericordiae et iustitiae eius”. STh III q. 46, a. 1, ad 3.

²² „Et hoc fuit abundantioris misericordiae quam si peccata absque satisfactione dimisisset”. STh III, q. 46, a. 1, ad 3 (tłum. własne).

kości zadośćuczynienia za grzech. Skądinąd jednak, gdyby Bóg chciał uwolnić człowieka od grzechu nie otrzymawszy żadnego zadośćuczynienia, nie postąpiłby niesprawiedliwie²³. Dlaczego tak się dzieje? Bo „Bóg nie ma zwierzchnika nad sobą. On sam jest najwyższym i wspólnym dobrem całego świata. Toteż nie popełniłby żadnej niesprawiedliwości, przebacząc grzech godzący w Niego”²⁴. To charakterystyczna teza Tomasza, w której dystansuje się on od Anzelm. Podkreślenie tej różnicy można spotkać jeszcze w niedawnych podręcznikach dogmatyki – np. u Wincentego Granata²⁵. W dalszych kwestiach *Sumy* Tomasz znajdzie dość argumentów „ze stosowności” za tym, że droga Odkupienia przez Krzyż, a więc także przez zadośćuczynienie, była najlepszą. Tym samym rezerwuje szacunek dla Bożej mocy, który wprowadza w tajemnicę Jego transcendencji: Bóg mógłby działać także inaczej.

Drugie spostrzeżenie naprowadza na trop specyficznego ujęcia relacji między miłosierdziem a sprawiedliwością Boga. Opinia, że miłosierdzie, które działa zgodnie ze sprawiedliwością, jest „obfitsze”, odsłania tezę, którą uważny czytelnik mógł odnaleźć już na początku *Sumy*, w części pierwszej, poświęconej naturze Boga, a zwłaszcza kwestii 21, której przedmiotem jest rozważanie relacji między miłosierdziem a sprawiedliwością w Bogu, podjęte na podstawie aktu stworzenia. Tam Tomasz jasno wyznaje, że „każde dzieło Bożej sprawiedliwości zakłada dzieło miłosierdzia i na nim się opiera”. Wyjaśnia, że to, co mogłoby (pozornie) należeć się stworzeniom od Boga ze sprawiedliwości, zawsze jest poprzedzone uprzednim darem Boga, ostatecznie tym, który powołuje te rzeczy do istnienia. Dlatego Boża dobroć (którą tu Tomasz podprowadza pod ideę miłosierdzia) jest uprzednia dla sprawiedliwości i ją dopiero funduje²⁶.

Oba poczynione tu spostrzeżenia wiążą się ze sobą w szczególnym miejscu. Teza o pierwszeństwie Bożej dobroci przeniesiona (z zagadnień stworzenia) na płaszczyznę odkupienia pozwala Tomaszowi podtrzymać myśl o niekonieczności realizowania wymogów sprawiedliwości w celu uratowania człowieka po grzechu. Dokładniej rzecz biorąc: Bóg zawsze postępuje sprawiedliwie, gdyż to, czym jest sprawiedliwość, zależy od

²³ „haec etiam iustitia dependet ex voluntate divina ab humano genere satisfactionem pro peccato exigente. Alioquin, si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra iustitiam non fecisset”. STh III, q. 46, a. 2, ad 3.

²⁴ „Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo, si dimittat peccatum, quod habet rationem culpae ex eo quod contra ipsum committitur, nulli facit iniuriam”. Ibidem.

²⁵ W. GRANAT: *Dogmatyka katolicka*. T. 4. Lublin 1960, s. 22. Podkreśla ten fakt też D. ANSORGE: *Gerechtigkeit...*, s. 301.

²⁶ STh I, q. 21, a. 4 (resp). Podobnie: I 23, q. 1 ad 3.

Jego woli. Nie jest związany takim jej pojęciem, które nakłada obowiązek karania za winy²⁷. Po wyjaśnieniu tego wątku Tomasz wraca do opisu faktów: Bóg podjął jednak w sposób suwerenny działanie zgodne z wymogami sprawiedliwości „nam dostępnej”: Chrystus podjął mękę na Krzyżu, która stała się zasługą, zadośćuczynieniem, ofiarą i okupem za nasze grzechy²⁸. W efekcie pojawia się myśl, że Bóg podejmuje takie działanie (zgodne z wymogami sprawiedliwości), gdyż to bardziej odpowiada Jego doskonałości.

Miłosierdzie Boga zatem jest fundamentem dla sprawiedliwości. Jest motywem działania odkupieńczego w Chrystusie i nie podlega konieczności, wynikającej z praw sprawiedliwości. Bóg mógłby działać także inaczej dla Zbawienia człowieka. W konkretnej historii spełnia jednak wymogi sprawiedliwości, gdyż w ten sposób ujawnia się Boża doskonałość.

3.2. „Konfrontacja w człowieku”: tylko miłosierdzie Boga zmaże winę

Tomasz znany jest jako mistrz syntezy. W 49 kwestii trzeciej części *Sumy* w kolejnych artykułach zajmuje się „skutkami męki Chrystusa”, pokazując w istocie, jakie przez to dzieło miłosierdzia człowiek uzyskał owoce – a zatem czego potrzebował i czym został obdarowany. Tomasz wymienia: uwolnienie od grzechu, wyzwolenie spod władzy szatana, uwolnienie od kary za grzech, pojednanie z Bogiem, otwarcie wrót do nieba.

A już w q. 46, a. 3 pisze o „właściwości” działania zbawczego Boga przez mękę Chrystusa, wymieniając skutki dla człowieka. Także tu buduje syntezę z elementów, które po części mogłyby być nawet interpretowane jako sobie przeciwstawiane – jeśli wziąć pod uwagę poszukiwania Anzelma i Piotra Abelarda:

²⁷ Por. STh III, q. 46, a. 2, ad 3: „Ad tertium dicendum quod haec etiam iustitia dependet ex voluntate divina ab humano genere satisfactionem pro peccato exigente. Alioquin, si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra iustitiam non fecisset. Ille enim iudex non potest, salva iustitia, culpam sive poenam dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam, puta vel in alium hominem, vel in totam rempublicam, sive in superiorem principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo, si dimittat peccatum, quod habet rationem culpae ex eo quod contra ipsum committitur, nulli facit iniuriam, sicut quicumque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer, et non iniuste agit. Et ideo David, misericordiam petens, dicebat, tibi soli peccavi, quasi dicat, potes sine iniustitia mihi dimittere”.

²⁸ Por. odpowiednio STh III, q. 48, a. 1–4.

„Otóż męka Chrystusa, niosąc człowiekowi wyzwolenie, skupia w sobie wiele innych momentów zbawczych, prócz samego uwolnienia od grzechu.

Po pierwsze – człowiek dzięki niej poznał, jak bardzo Bóg go kocha. Poznanie to wywołało z kolei miłość człowieka ku Bogu, a na tym polega pełnia zbawienia. Apostoł mówi: »Bóg okazuje swoją miłość ku nam, bo kiedy byliśmy nieprzyjaciółmi, Chrystus za nas umarł«.

Po drugie – Chrystus dał nam przykład: posłuszeństwa, pokory, stałości, sprawiedliwości oraz innych cnót ujawnionych w męce, a koniecznych do zbawienia. Toteż czytamy: »Chrystus cierpiał za nas, zostawiając nam przykład, abyśmy wstępowali w Jego ślady«.

Po trzecie – Chrystus swoją męką nie tylko wyzwolił człowieka z grzechu, lecz, jak zobaczymy, wysłużył mu łaskę usprawiedliwienia oraz uszczęśliwiającą chwałę.

Po czwarte – męka Chrystusa mocniej zaakcentowała wobec człowieka konieczność zabezpieczenia się przed grzechem. Apostoł mówi: »Nabyci jesteście za wysoką cenę; chwalcie tedy i noście Boga w ciele waszym«.

Po piąte – przyczyniła się ona do podniesienia godności człowieka. Człowiek został oszukany i zwyciężony przez diabła. Lecz także człowiek stał się jego zwycięzcą. Człowiek zasłużył na śmierć, ale również człowiek umierając – śmierć pokonał. Apostoł mówi: »Bogu dzięki, że dał nam zwycięstwo przez Jezusa Chrystusa«²⁹.

Wypada zatrzymać się przy wymienionych pięciu skutkach zbawczego działania Chrystusa i postawić pytania: jak określić poszukiwaną „konfrontację” miłosierdzia z potrzebą zbawienia w człowieku? Co w człowieku wymaga przezwyciężenia przez miłosierdzie? Skoro, po pierwsze, „człowiek poznał, jak bardzo Bóg go kocha”, to rysuje się tu uprzednia perspektywa niewiary w miłość Boga, przez którą Bóg „przebija się”, przekonując o swojej miłości. To wątek spotkany już u Abelarda. Drugi skutek jest kontynuacją pierwszego: objawienie przykładu „posłuszeństwa, pokory, stałości, sprawiedliwości” to przemowa tym razem na temat właściwej odpowiedzi człowieka na miłość Boga. Nadal chodzi zatem o przełamanie niewiary człowieka w miłość Boga, choć tym razem raczej o niewiarę w sensowność egzystencjalnego zawierzenia siebie Bogu. Nadal więc eksploatowany jest tu wątek myśli Abelarda: Bóg przekonuje do swojej miłości i do wartości zawierzenia Jego tajemnicy. W trzecim punkcie Tomasz mówi dopiero o wyzwoleniu z grzechu i od razu dołącza usprawiedliwienie, podkreślając tym samym, że to nieodłączne dwa aspekty jednego wydarzenia zbawczego: człowiek

²⁹ STh III q. 46, a. 3.

sam pozostałby bezsilnym grzesznikiem. Ale dzięki zasługom Chrystusa zostaje wyniesiony do nowego, nadprzyrodzonego stanu życia, który zawiera w sobie także przebaczenie grzechów. Ten wątek omawia już Anzelm, chociaż dopiero Tomasz wyraźnie wyróżnia „aspekt pozytywny”, czyli łaskę usprawiedliwienia, a ostatecznie chwałę. Anzelm pozostaje tutaj przy samym stwierdzeniu „przywrócenia” utraconej sprawiedliwości, nie akcentując nowego poziomu życia w łasce. Czwarty skutek zbawczej męki Chrystusa wraca do idei pouczenia i przykładu: on objawia wartość Bożego daru zbawienia, a w efekcie skłania do ceniienia go sobie, a więc także „zabezpieczenia się przed grzechem”.

Znajdujemy tu zatem jeden motyw podkreślany przez Anzelma, a dwa – przez Abelarda. Motyw czwarty ma też raczej charakter myśli Abelarda, gdyż odwołuje się do idei pouczenia. Natomiast piąty motyw nawiązuje do starożytnej idei zwycięstwa nad szatanem i śmiercią. Idea ta mocno podkreśla bezradność człowieka, podsuwając obraz więzienia lub niewoli, z której można wyjść jedynie przez zwyciężenie potężnego strażnika. Tomasz składa te motywy obok siebie, uznając, że skutki działania Boga – Bożego miłosierdzia – w Chrystusie nie mogą być ograniczane tylko do jednego wymiaru.

Warto zobaczyć spójność myśli Anzelma, także staranie o spójność u Abelarda, mistrza dialektyki. U Tomasza natomiast w dziele dotyczącym Odkupienia w *Sumie Teologicznej* dostrzec łatwo, obok zwyczajowej już systematyczności w podejmowaniu poszczególnych problemów, dążenie do syntezy. W tym przypadku, godząc odmiennie stanowiska, nosi ona znamiona eklektyzmu. Oczywiście podejrzenie takie trudne jest do odrzucenia ze względu na krótkość wykładu w tym dziele. Takie rozwiązanie ma jednak co najmniej jedną ważną cechę: kładzie nacisk na wielkość – czyli także „wielowymiarowość” – Bożego działania (tu: miłosierdzia) i odrzuca próby jego zawężenia.

Nie ma potrzeby ani możliwości dokonywania szerszego podsumowania podjętych tu analiz źródeł. Dokonałszy fragmentarycznego wyboru z pism trzech autorów, starając się zwrócić uwagę na główną myśl, związaną z podjętym problemem. Już to jednak wystarczy dla sformułowania spostrzeżenia, które może mieć pewną wartość z punktu widzenia pytania o treść doktryny Kościoła, choć jest dość oczywiste dla poszukiwań historycznoteologicznych. Chodzi w nim o uznanie możliwości i potrzeby ścierania się różnych poglądów i otwartość na pojawiające się rezultaty. Chodzi więc o gotowość do sporu, w którym toczy się nie tylko krytyka, ale też recepcja poglądów kogoś innego. Co prawda trudno mówić o odmiennych koncepcjach miłosierdzia Bożego w soteriologiach poszczególnych autorów, ale trzeba dostrzec

odmienność ujęć jego działania, głównie ze względu na różne koncepcje soteriologiczne. Rozpatrzyliśmy dwa poziomy tego zagadnienia i w ten sposób mogliśmy zobaczyć, że akceptowane przez wszystkich autorów jedno źródło działania odkupieńczego, którym jest Bóg w swoim miłosierdziu, może być ujmowane w różny sposób w dwóch węzłowych punktach: w konfrontacji ze sprawiedliwością Boga i w konfrontacji z potrzebą Odkupienia człowieka. Różnice te wyraźnie wskazują na to, że zagadnienie było w istocie otwarte dla dyskusji w czasach rozwijającej się scholastyki. Zaś Tomasz z Akwinu pokazał, że potrafi, obok profilowania własnych odpowiedzi, twórczo korzystać z dorobku myślicieli o różnorodnych poglądach. To, że dziedzina refleksji nad Odkupieniem pozwala na takie wielowątkowe rozwiązania, wynika z faktu spotkania z tajemnicą Boga „zawsze większego”.

Bibliografia

Źródła

- PETRUS ABAELARDUS: *Opera theologica I. Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos. Apologia contra Bernardum*. Ed. E.M. BUYTAERT. (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, Vol. 11). Turnhout 1969.
- S. *Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia, vol. I–VI. Ad fidem codicum recensuit* FRANCISCUS SALESIVS SCHMITT O.S.B., Stuttgart–Bad Cannstatt 1968, unveränderter photomechanischer Neudruck der Ausgabe Seckau–Rom–Edinburgh 1938–1961.
- THOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae*. In: E. ALARCÓN: *Corpus thomisticum* (corpushomisticum.org). Pamplona, Ad aedes Universitatis Studiorum Navarrensis Fundación Tomás de Aquino [dostęp: 10.01.2017].

Opracowania

- ANSORGE D.: *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologie- und philosophiegeschichtlicher Perspektive*. Freiburg–Basel–Wien 2008.
- GRANAT W.: *Dogmatyka katolicka*. T. 4. Lublin 1960.
- KEMPA J.: *Konieczność zbawienia. Antropologiczne założenia soteriologii Anzelma z Canterbury*. Katowice 2009.
- O'COLLINS G.: *Jesus Our Redeemer. A Christian Approach to Salvation*. Oxford 2007.
- PEPPERMÜLLER R.: *Einleitung*. In: ABAELARD: *Expositio in Epistolam ad Romanos. Römerbriefkommentar*. Freiburg–Basel–Wien 2000 (Fontes Christiani 26/1–3).
- PEPPERMÜLLER R.: *Zum Römerbriefkommentar. Erlösung durch Liebe. Abaelards Soteriologie*. In: *Peter Abaelard. Leben-Werk-Wirkung*. Hrsg. U. NIGGLI. Freiburg–Basel–Wien 2004.

Rozumienie miłosierdzia Boga w wybranych soteriologiach średniowiecza

STRESZCZENIE

W pojęciu miłosierdzia kryje się problem relacji do sprawiedliwości. Był on przedmiotem poszukiwań wielu teologów. Zaostrza się on szczególnie w obszarze soteriologii. W artykule zostają omówione wybrane koncepcje miłosierdzia Boga w scholastycznych ujęciach zbawczego znaczenia Chrystusa: Anzelma z Canterbury, Piotra Abelarda, Tomasza z Akwinu. Ogólnie postawiony problem został sprofilowany przez podjęcie pytania o trudność spójnego rozumienia tajemnicy Boga miłosiernego („konfrontacja w Bogu”) i o naturę zbawczego wpływu miłosierdzia na człowieka („konfrontacja w człowieku”). W ten sposób przedstawiona myśl trzech autorów odsłania trzy różne pojęcia natury i działania miłosierdzia Boga.

SŁOWA KLUCZOWE: teologia chrześcijańska, miłosierdzie a sprawiedliwość, soteriologia, Tomasz z Akwinu, Piotr Abelard, Anselm z Canterbury.

o o o

Understanding of God's Mercy in the Selected Medieval Soteriologies

ABSTRACT

The notion of mercy entails the problem of its relation to justice. It has been a subject explored by many theologians. The problem is deepened especially in the field of soteriology. The article discusses selected conceptions of God's mercy in the scholastic presentations of the saving significance of Christ according to Anselm of Canterbury, Peter Abelard and Thomas Aquinas. Generally posed problem has been profiled by raising a question about the difficulty of coherent understanding of the mystery of merciful God ("confronted with God") and the nature of salvific impact of mercy on human being ("confronted with human being"). Thoughts of three authors presented in this way reveal three different notions of the nature and effects of God's mercy.

KEYWORDS: christian theology, mercy and justice, soteriology, Thomas Aquinas, Peter Abelard, Anselm of Canterbury.